ألِف
مجلة البلاغة المقارنة
العدد الرابع والثلاثون، ٢٠١٤

أدب العالم:
رؤى ومناظرات

ساهم في إخراج هذا العدد:
كريس أباني، أريج إبراهيم، عبد الله إبراهيم، رندة أبو بكر، رشا إسماعيل، سليمة إكرام، سينايون أولاولوا، ميشيل إيبير، كويلين پارسونز، كاثرين پورتر، منى بيكر، هالة حليم، كيڤين دواير، أيرا دووركن، نيكول ريزوتو، نيكولين زويجدجيست، ستيفن ستيلزر، منيرة سليمان، جون سوانسون، هدى الصدة، فدوى عبد الرحمن، شريف عبد الله، علا العجيزي، محمد عجينة، مي فاروق، عباس جواد كديمي، إليوت كولا، ميكا كولك، سوزان كولين، سامية محرز، إيمان مرسال، فاطمة مسعود، داليا مصطفى، إيمي مطلق، غراء مهنا، شريف الموسى، وليم ميلاني، مارلوس ويلمسن.

صورة الغلاف مهداة من ضياء العزاوي. منشورة بإذن الفنان.

رقم الإيداع بدار الكتب: ٥٣١٨/١٤
الترقيم الدولي: ٥–٦٧٨–٤١٦–٩٧٧–٩٧٨
الرقم الدولي الموحد للدوريات: ٨٦٧٣–١١١٠

أعداد **ألف** السابقة ناقشت المحاور الآتية (متوفرة بالسعر المذكور):

ألف ١: الفلسفة والأسلوبية
ألف ٢: النقد والطليعة الأدبية
ألف ٣: الذات والآخر: مواجهة
ألف ٤: التناص: تفاعلية النصوص
ألف ٥: البعد الصوفي في الأدب
ألف ٦: جماليات المكان
ألف ٧: العالم الثالث: الأدب والوعي
ألف ٨: الهرمنيوطيقا والتأويل
ألف ٩: إشكاليات الزمان
ألف ١٠: الماركسية والخطاب النقدي
ألف ١١: التجريب الشعري في مصر منذ السبعينيات
ألف ١٢: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى
ألف ١٣: حقوق الإنسان والشعوب في الأدب والعلوم الإنسانية
ألف ١٤: الجنون والحضارة
ألف ١٥: السينمائية العربية: نحو الجديد والبديل
ألف ١٦: ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب
ألف ١٧: الأدب والأنثروبولوجيا في أفريقيا
ألف ١٨: خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا
ألف ١٩: الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير
ألف ٢٠: النص الإبداعي ذو الهوية المزدوجة
ألف ٢١: الظاهرة الشعرية
ألف ٢٢: لغة الذات: السير الذاتية والشهادات
ألف ٢٣: الأدب والمقدس
ألف ٢٤: حفريات الأدب: اقتفاء أثر القديم في الجديد
ألف ٢٥: إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار
ألف ٢٦: شهوة الترحال: أدب الرحلة في مصر والشرق الأوسط
ألف ٢٧: الطفولة: بين الإبداع والتلقي
ألف ٢٨: الاقتباس الفني: مقاربات تطبيقية ومفاهيم نظرية
ألف ٢٩: الجامعة وهمومها: محلياً وعالمياً
ألف ٣٠: الفجيعة والذاكرة
ألف ٣١: أمريكا الأخرى
ألف ٣٢: التخييلي والوثائقي: دراسات ثقافية في الأدب والتاريخ والفنون
ألف ٣٣: الصحراء: الجغرافيا الإنسانية والاقتصاد الرمزي

سعر العدد:
في جمهورية مصر العربية: ٣٠ جنيه مصري
في البلاد الأخرى: الأفراد: ٣٠ دولار أمريكي
المؤسسات: ٦٠ دولار أمريكي.

النسخة الإلكترونية: الأعداد ١–٣٢ متوفرة على http://www.jstor.org

المراسلة والاشتراك على العنوان الآتي:
مجلة **ألف**، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن،
الجامعة الأمريكية بالقاهرة،
ص. ب ٢٥١١، القاهرة ١١٥١١،
جمهورية مصر العربية.
هاتف: ٢٧٩٧٥١٠٧–٠٢–٢ فاكس: ٢٧٩٥٧٥٦٥–٠٢–٢.
البريد الإلكتروني: alifecl@aucegypt.edu
الموقع الإلكتروني:
http://www.aucegypt.edu/huss/eclt/alif/Pages/default.aspx

المحتويات

القسم العربي

القسم الإنجليزي

نهدي هذا العدد من **ألف** بمزيد من الإعزاز إلى ذكرى

ولفهارت هاينركس (١٩٤١–٢٠١٤)

أستاذ الأدب العربي بجامعة هارڤارد، المعلم والصديق، عضو هيئة مستشاري تحرير **ألف: مجلة البلاغة المقارنة**، أحد محرري الطبعة الجديدة من **موسوعة الإسلام**، صاحب العديد من الدراسات المتميزة في النظرية الأدبية المقارنة، عالم من الطراز الأول، ومفكر إنساني أسهم في مد آفاق أدب العالم.

أدب العالم: رؤى ومناظرات

أندرو ن. روبين

رغم أن «أدب العالم» كان دائماً قابعاً في مركز حقل الأدب المقارن، كان لنشر كتب مثل **الرسم البياني والخرائط والأشجار** لفرانكو موريتي و**الجمهورية العالمية للآداب** لپاسكال كازانوڤا و**ما هو أدب العالم؟** لديڤيد دامروش أثر في بزوغ أدب العالم وخروجه عن صمته ليعيد تشكيل أهداف الأدب المقارن ونواياه وممارساته بقوة. وسواء نظرنا إلى أدب العالم باعتباره تنظيماً مفاهيمياً، كما يراه موريتي وكازانوڤا، أو كياناً من النصوص الأدبية التي تُتداول أبعد من مكان نشأتها، كما يراه دامروش، لا يمكن تجاهل العلاقات العالمية القوية التي يعتمد عليها أدب العالم في التعبير عن نفسه ويخفيها في آن.

ولا يشير أدب العالم – ذلك المفهوم الذي تحدث عنه لأول مرة جوته في ١٨٢٧ – إلى الاعتماد على مجموعة من الروائع العالمية، بل كان جوته يشير بذلك المفهوم إلى أنساق التعبير الناشئة التي استخدمتها دول أوروبا للتواصل وإقامة أسس التفاهم والتعايش المتبادلين. ولم يكن المقصود من مفهوم أدب العالم في التراث الرومانتيكي الألماني الذي انتمى إليه جوته تحقيق أدب كوني جامع شامل، حيث، وكما لاحظ آورباخ فيما بعد، إن حوز مثل هذا الفهم هو بمثابة نفي لمفهوم أدب العالم نفسه.

ولقد ابتعدت النماذج الأصيلة والأنيقة التي اضطلعت باستقراء تطور أدب العالم وتحليله في مجملها عن تصور جوته القائم على الفهم المتبادل له. ولعل النموذجين الأكثر تأثيراً وتعقيداً نظرياً – نموذجي موريتي وكازانوڤا – قد علّقا الكثير من الأهمية على الظروف التي تحدد بزوغ أدب العالم. فباعتبارها جزءاً من محاولة عامة للتنظير لتطور الأشكال الأدبية وطرح تصور موحد له، تنشأ هذه الدراسات الطموحة بدافع التوق إلى الكلية والرغبة في تقديم نظرية أدبية شاملة تعد بمثابة سردية مقتضبة. ولكن ذلك يأتي على حساب الجوانب المشتركة والاختلاط بين الثقافات، أي على حساب الخبرات المتبادلة المشتركة والمتباينة التي تشكّل أساس إنتاج أنساق جديدة من التفاهم والتعايش المشتركين. وهكذا يتم إقصاء قدر معتبر من العمل النظري الذي تطور في أعقاب نشر كتابيّ **الاستشراق** و**الثقافة والإمبريالية** لإدوارد سعيد وتهميشه وتجاهله ونسيانه. وهكذا يُنظر إلى تفسير الحضارات الأخرى باعتباره عملية تتم في فراغ لاتاريخي، فراغ مرن بدرجة تجعله يسمح لذلك التفسير بأن يتحول إلى نوع من الشمولية الخالية من أي التزام اجتماعي حقيقي.

وتكمن إحدى أهم سمات دراسة أدب العالم، ويا للمفارقة، في اعتمادها على أحادية لغوية مطلقة. ففي توضيح موريتي لأطروحته الخاصة بأن الروايات المكتوبة في «هامش» النظام الأدبي تعتمد على الجمع ما بين التقنية الغربية والمادة المحلية، نراه يعتمد في الأساس على مصادر مكتوبة بلغة أجنبية – الإنجليزية – عن المادة المحلية التي تمتزج بدرجة غير متساوية مع الأعراف السردية الغربية التي يتم استيرادها إلى الهامش. وما يدعو إلى الحيرة هنا ليس فقط اعتماد هذه الأطروحة على مصادر ثانوية مكتوبة بالإنجليزية بل أيضاً تكريسها لفرضيات المركزية الإنجليزية ذاتها التي يقوم عليها البحث في هذا المجال. فمن ضمن ثمانية عشر ناقداً يستشهد بهم موريتي لا نجد سوى اثنين فقط يكتبان بلغات غير الإنجليزية.

وبوصفها واحدة من أوائل الدوريات غير الأوروبية التي تتناول مفهوم أدب العالم بشكل نقدي ثنائي اللغة من منظور الجنوب العالمي، تطرح مجلة **ألف** في هذا العدد الخاص هذه الإشكالية نظرياً وتحليلياً. ومن خلال الحوار النقدي الذي يقدمه عن مفهوم أدب العالم، لا يذهب العدد فقط أبعد من حدود أوروبا وأمريكا الشمالية – اللتين طالما احتلتا موقع الصدارة في المناقشات التي تتم بصدد مفهوم أدب العالم وأرستا حدودها – ولكنه يقدّم أيضاً مقاربات تسمح لنا باستيعاب أن هناك «آداب عالم» أخرى تمكننا من إعادة النظر في نظريات أدب العالم وممارساته وفرضياته الأساسية المتعارضة. وتؤكد المقالات في هذا العدد بأشكال مختلفة الصراع الجوهري القائم بين دراسات ما بعد الكولونيالية و«النقد العالمي»، مما يسمح بفتح آفاق أخرى لاكتشاف معارف وأنساق حوار وسبل تواصل جديدة. فليس ثمة ثقافة لا تتشابه مع غيرها من الثقافات مهما كانت درجة اختلاف الثقافتين.

و**ألف** مجلة سنوية (تصدر في الربيع) وتنشر مقالات مكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية (والفرنسية أحياناً)، وهي تتبع نظام التحكيم التخصصي المتعارف عليه في الدوريات الأكاديمية. وكل عدد يرحّب بمقالات نقدية أصيلة، نظرية أو تطبيقية أو مقارنة، تلقي ضوءاً على أدبيات وبلاغيات محور محدد.

وستدور محاور الأعداد القادمة حول:

ألف ٣٥: نماذج جديدة في دراسة آداب الشرق الأوسط.
ألف ٣٦: الصداقة: تمثلات وتنويعات ثقافية.
ألف ٣٧: الأدب والصحافة.

رؤى العالم حول «الذات الغريبة»: شعر وديع سعادة نموذجاً*

إسراء الشمري

إن الألفة هي الأساس الذي تستقي منه الغرابة ماهيتها وتساق، بالتالي، إلى معناها.
– مارتن هيدغر

لن يتكشف معنى الألفة والغرابة وعلاقته بالمقامات والإقامة فيها إلا من خلال الشعر.
– جان غريش

التباس الذات الغريبة

الاغتراب

تَخلص عدة دراسات إلى أنه لا يوجد إجماع حول تعريف محدد للذات الغريبة. فقد عَرضتْ هذه الدراسات للغربة والاغتراب والغرابة بوصفها مفرداتٍ ومعاني لا مفاهيم مكرسة. ولعل عدم الاصطلاح على مفهوم محدَّد أو مكرَّس ظاهرةٌ تتقاطع مع الفوضى الذهنية للذات الغريبة وتعكسها. فعلى سبيل المثال لا الحصر، تعكس دراسة حليم بركات جانباً من فوضى المفهوم غير المكرَّس، فهو يشير إلى الاغتراب بوصفه «حالةً»،(١) و«ظاهرة» (بركات، ص ٧)، و«معنًى»،(٢) و«عملية» (ص ٣٦)، و«موضوعاً» (ص ٣٥)، و«مصطلحاً» يركز على موضوعات مشترَكة بين العلوم الاجتماعية والنفسية والإنسانية والفلسفة والأدب (ص ٧).(٣) في مقابل فوضى مفردة الاغتراب وتعدد مستوياتها وتداخلها،(٤) يشير نبيل رمزي اسكندر إلى أن الاغتراب «فكرة» (ص ٣). ولعل مفردة «فكرة» هي الأدق. فالفكرة مجردة لا تُمس، ومقيمة في الذهن وخارجه، وهي في حالة تشكُل كي تتجسد. كما تَتضمن مفردة «فكرة» كل المفردات التي استخدمها حليم بركات لوصف الاغتراب. فمثلاً، تَعكس مفردة «عملية» process حركة واعتمالاً دائمَين لتوضيح فكرة ما.

أما الغرابة فهي خلاف الألفة.(٥) وتُعنى بالبعيد غير المألوف. إذْ يمكن اعتبار الغرابة مرحلة تلي الغربة التي تكون عادةً غربة عن المكان الأول إنْ وُجد، وبخاصة مع الأخذ بعين الاعتبار انتفاء البداية والنهاية وحضور المسافة المابينية..(٦) فإنْ كان السفر غربة عن المكان الأول، كان السفر في السفر(٧) غرابة. أعني بالسفر في السفر الخيالَ الناتج عن الخوف والقلق واللااستقرار، وبخاصة في ما يسميه محمد بنيس «زمن الاضطرابات الأكيدة» (**الشعر**، ١٧٥) الذي يكون فيه «القلق سيداً والسؤال صاحباً» (ص ١٧٨). إذنْ، الغرابة اضطراب، فهي تَمَثُّلٌ لهذا الزمن الذي يصبح فيه كل شيء «مهدداً بنقيضه أو بما لا قدرة لنا، راهناً، على تبينه» (ص ١٧٥). وفي الغرابة تغريبٌ وتكثيفُ مسافةٍ، وبالتالي، زيادةُ معنًى. إن تكثيف معنى الغرابة يَخلق توتراً. كما يُسبِغ هذا التكثيف قلقاً على الغرابة يستمده منها. فالقلق صفة أساس في الغرابة. بعد ذلك يَنتج ما يسميه فرويد بالغرابة المُقلِقة(٨) the uncanny [strangeness].(٩)

وفيما يخص ترجمة مصطلح فرويد إلى العربية، يقترح شاكر عبد الحميد إمكانية ترجمته بعبارة «الغرابة الموحشة» لأنها تعكس إلمام القارئ بـ«السياقات المعرفية المتنوعة للمصطلح التي تربطه بالخوف والحيرة والقلق والشك والالتباس والوحشة» (**الغرابة**، ص ص ٢٢–٢٣). وتعليقاً على ذلك، أعتقد أن عبارة «الغرابة الموحشة» تعكس فهْم عبد الحميد الذي يقول بأن الغربة «شقيقة» الغرابة. و«الموحشة» صفة تتفق مع الغربة لا الغرابة. ولا تعكس الاضطراب والتوتر والقلق الذي يحمله المصطلح الفرويدي الملتبس بإجماعِ كثير من الدراسات الغربية والعربية، ولعل أبرزها دراسة فرويد الذي بحث في الإمكانات المتاحة لشرح المصطلح، وأفرَد أكثر من صفحة لذلك (Freud 931-34).

الغرابة المُقلِقة

يخلص فرويد إلى أن المألوف heimlich عبارة عن مفردة ملتبسة تماماً كالغرابة unheimlich لأنهما من وادٍ واحد.(١٠) ويقول إن الإحساس بالغرابة المُقلِقة ليس أمراً جديداً أو دخيلاً، بل هو أمر مألوف وموجود ومكبوت في اللاوعي.(١١) ويمكن القول إن الإحساس بالغرابة المُقلِقة هو إحساس دائم ومؤقت في الوقت ذاته. فهو إحساس دائم لأنه موجود في اللاوعي، ومؤقت لأنه في الوعي. إذْ يمكن أن

يكون هذا الإحساس المؤقت–الدائم رديفاً للحضور والغياب. فمثلاً، يكون الشخص الغائب حاضراً في الذهن أحياناً. وهنا تجدر الإشارة إلى أن هنالك دراسات حديثة ترتكز إلى فكرة الحضور بوصفها بُعداً من أبعاد الغرابة المُقلِقة.(١٢) أجد أن الرابط بين هذه الدراسات هو الصيغة المكانية؛ فهذه الدراسات تبحث في صيغ مكانية تتخطى الحدود، وبخاصة في «زمن الاضطرابات الأكيدة» (بنيس، **الشعر**، ص ١٧٥) الذي تعد الغرابة من أبرز صفاته.

فمثلاً، تؤكد ريبيكا ساندرز Saunders أن في الغرابة المُقلِقة «نوعاً من الحضور» (ص ٩٠)، لأنه حضور ناقص، ولأن شكل الصيغة المكانية قد اختلف وتشقق. فقد أسهمت العولمة في تشكيل فضاءات أو مسافات أو صيغ مكانية جديدة تتخطى الهوية المحلية (ص ٩٠). فالصيغة المكانية اغتربت ومارست فِعْل التغريب بوصفه تقنية فنية،(١٣) وما زالت تمارسه. ومن اللافت في الدراسات المكانية التي تَعتمد على الغرابة المُقلِقة وجود أكثر من تسمية للحضور المُقلِق والمستلَب من مثل: alien presences لأنتوني ڤدلر (Vidler 3)، uncanny presence(s) لريبيكا ساندرز (Saunders 90)، وpotential surrogates presences لجون جرڤس (Jervis 13). لذا، فإن طبيعة الإحساس بالغرابة المُقلِقة تؤكد الالتباس الناتج عن ازدواجية المعنى.

يرى فرويد أن الغرابة المُقلِقة تُعنى بالأضداد وبالمعنى وظل المعنى،(١٤) وبالازدواجية the double، وبالمصادفات المتكررة constant recurrence of the same thing أو involuntary repetition وبالحيرة المعرفية.(١٥) تَنتج عن ازدواجية المعنى والمصادفات المتكررة والتباس الغرابة عينها وغرابتها حيرةٌ معرفية intellectual uncertainty تُسبِّب القلق والشك وتعزز التساؤل المستمر. إذنْ، الحيرة المعرفية مكون من مكونات الغرابة المُقلِقة ونِتاج لمكون أساس هو الازدواجية. تُلازِم الحيرةُ المعرفية الذاتَ الغريبة أو اللامنتمي outsider بحسب كولن ولسن Wilson، إذْ يرى ولسن أن اللامنتمي كائن يحيا في الفوضى ومن خلالها لأنه نتاجها (ص ١٥). ويؤمن اللامنتمي بإيجابية الفوضى في الحياة، وإن لم يعلل ذلك بسبب وجيه. في مقابل ذلك، يؤكد ولسن على أن الفوضى شرارةُ وعي اللامنتمي وسبب اتقاد ذهنه، فهي تَعكس طبيعة ذاته الرؤيَوية.(١٦) لذا، يبدو اللامنتمي بذاته الرؤيوية أشبه ما يكون بنبيٍ رَفض أن يكون قصبةً يمر فيها نفَس الله. هذا هو، ربما، مكمنُ حيرته. ويقول ولسن إن فوضى اللامنتمي تُعتبر ردة فعل على العالم المادي والطبقي والمنظم.(١٧)

تتقاطع فوضى هذه الحيرة المعرفية بفوضى عدم تكريس مفهوم محدد للاغتراب أو الغرابة، وهو ما أتكئ عليه في هذه المقالة لأحاول أن أعالج ماهية الذات الغريبة. وبناءً عليه، يمكن القول إن الازدواجية هي بؤرة الغرابة المُقلِقة ومرتكزها، إذْ يمكن رَد مكونات الغرابة المُقلِقة إلى الازدواجية التي يشير إليها فرويد بوصفها ظاهرة وموضوعة وفكرة وصيغة (Freud 940-41). فمثلاً، تتعلق موضوعة الازدواجية عند فرويد بكل من المرآة وانعكاساتها، والظلال، والأرواح، والكائنات الشبحية (Freud 940). ويقول فرويد بوجود تبادل وازدواج وانقسام في الذات.[١٨] إذن، فرويدياً، الذات الغريبة مزدوجة ومنقسمة على ذاتها. ولعل مفردة «تبادل» تشير إلى حراك مستمر ينفي الواحدية[١٩] وتعمق الازدواجية.

من الممكن أن تتكشف ماهية الذات الغريبة من خلال قراءة أبعاد هذه الازدواجية. والبعد الذي تكشف لي ولمسته في نص وديع سعادة، والذي سأقاربه مقاربةً نصية تحليلية، هو النزعة الانشقاقية التي تنشأ عنها عدة صفات، وهي أن الذات الغريبة (١) مهمَّشة ومهمِّشة و(٢) مفارِقة.

صفات الذات الغريبة

مهمّشة

تدرك الذات الغريبة المهمشة أنها تقف في فراغ مُقلِق وإنْ بدت هادئة، أو إن أصبحت في الصدارة في حقلها، أو إن انتقلت إلى المركز، أو إن فَعَلت هامشها وامتلكت القدرة على أن تهمِّش العالم. الذات المهمَّشة تحيا في فراغ مُقلِق لأن الهامش جزء أساس فيها. فالهامش أبدٌ آبِد.[٢٠] إذْ يمكن القول إن الهامش وجع مألوف ومكبوت في الذات الغريبة. لذا، فالذات الغريبة قادرة على استعادة الهامش متى أرادت. وهكذا يبقى الهامش هو المحفز الأساس حتى إذا انتقلت هذه الذات إلى المركز. فالهامش هو المكون المكبوت الذي يُستعاد ليفعَل وليُتخذ وسيلةً لكتابة سِفْر تكوين الذات الغريبة.

وفي هذا السياق، تقول بِلْ هوكس hooks بضرورة تفعيل الهامش بعدم تجاوزه، وبضرورة الالتفات إلى إيجابيته.[٢١] إذْ يتم تفعيل الهامش وتطويعه من خلال جعله مركزاً، ونبْذ ما يتعلق به من خصائص سلبية كاليأس والأسى والحرمان والإقصاء والتغييب. ترى هوكس أن الهامش يفعِّل مقدرة المهمَّش على الإبداع وتشكيل صِيَغ مكانية جديدة. ولكن في مقابل ذلك، تؤكد عدة دراسات على سلبية الهامش، وذلك على نسق ذم الغربة والاغتراب والغرابة (انظر، مثلاً، بركات، ص ص ١٧ و٢٠٣–٢١٢؛ اسكندر، ص ٢٢٠).

الذات الغريبة ذاتٌ مُفارِقة بالضرورة. فالذات المفارِقة تَمثُّلٌ للنزعة الانشقاقية. فهذه الذات تجسد الازدواجية. إذْ يأتي ذلك على نَسَق ما يقوله محمود درويش لغريبته في داخله: «ينقصنا أن نعود إلى اثنين/كي نتعانق أكثر» (**سرير الغريبة**، ص ٣٧). فالذات تفارِق في حالة الانشقاق الخلاق. والانشقاق الخلاق أو فِعْل التشقيق يحتاج إلى حراكٍ مستمر يُستقى من صفة الذات الغريبة المضطربة.

إن الذات المُفارِقة ذاتٌ لا مقامَ لها ولا تحن إلى ماضٍ بل إلى بعيدٍ آتٍ. وذلك يعني أنها تحن إلى منتظَر وإلى تكوين ذاكرة مستقبل. هذا الحنين إلى البعيد سببٌ أساسي لغرابتها وقلقها الدائم. وفي هذا السياق، ترى كريستيڤا Kristeva أن الذات المفارِقة هي ذاتٌ تقيم في البعيد،[٢٢] إذْ تعبر عنها بقولها «هنالك مَنْ يتجاوز ويفارِق» (ص ١٠)، وهي عبارةٌ يمكن التعبير عنها بصيغة «الذات المفارِقة». فالذات المفارِقة تستمد فاعليتها من شغفها ببعيدٍ منتظَر. لذا، فهي ذاتٌ عطشى ما ارتوتْ، ولن ترتوي. وستبقى في حالة مُضي دائمة[٢٣] لأن الخلاص موجود في المنتظَر. تعرف كريستيڤا هذا المنتظَر بأرضٍ جديدة تبدو كجنة ضائعة لأن فيها تَجَسُّدٌ للممكن–الحلم. ولكن صفة هذه الأرض أنها أرضٌ ورْد. إذْ يُلاحَظ هنا أن صفة هذه الأرض الورْد تتوازى مع صفة الذات المفارِقة العطشى. تفارِق الذات مكانها الأول إن وُجِد، لأنها تحن إلى أرضٍ تكون بمثابة صيغةٍ مكانية ذات حضورٍ إبدالي محتمَل. وذلك يعني أن منتظَر هذه الذات المفارِقة يتعلق بعمل أو حب أو طفل أو مجد، بحسب كريستيڤا.

«سوداد» الذات المفارِقة

وهنا تجدر الإشارة إلى أن وصْف هذه الذات المفارِقة ومنتظَرها يتقاطع مع فكرة مهمة في الثقافة البرتغالية، ألا وهي «سوداد» saudade. وأوردُ هذه الفكرة هنا لأن لها خصوصية تقارِب خصوصية الغرابة المُقلِقة في صيغتها الفرويدية، وتحديداً فيما يختص بصعوبة ترجمتها أو إيجاد مفرَدة معينة قادرة على احتواء كل ما تتضمنه من معانٍ.[٢٤] إن مفرَدة «سوداد» تعبر عن حنين ملوَّه شجن (Feldmann n. pag.). وصِفة هذا الحنين أنه مكثف. وتعد خاصية هذا الحنين مزدوجة وملتبسة أيضاً؛ إذْ يمكن أن يكون هذا الحنين رغبة في استعادة بقايا ما لم يكن. كما يمكن أن يكون حنيناً لاستعادة بقايا ما كان. وفي هذا السياق، يقول أوبري بِل Bell إن «السوداد» عبارة عن نقصان أبدي وغياب وتجسيد

لفقْد.[٢٥] ويأتي هذا على نَسَق ما يقول به محمود درويش: «قل للغياب نقصتني/وأنا حضرتُ لأكملك» (**كزهر اللوز**، ص ١٩). ويبين بِلْ أن «السوداد» إحساس مُستعاد، وذلك يعني أنه إحساس موجود في الذات. ولكنه لا يُنتِج استياءً أو حزناً، بل ينتج شجناً وألماً متقطعاً يشبه الوخز. إذْ يمكن القول إن الإحساس بـ«السوداد» أشبه ما يكون ببقايا نائمة، ولكنها متى استفاقت أصابت الذات بحُرقةِ وجْد. ويقول بِلْ إن «السوداد الحقيقي» لا يستند إلى الحزن والأسى وما إلى ذلك من أحاسيس سلبية. كما يشير بِلْ إلى أن فكرة «السوداد» هي ابنة الغياب (Bell 7).

إشكالية الذات الغريبة

تتناول بعض الدراسات[٢٦] الذاتَ الغريبة بوصفها مشكلة وإشكالية اجتماعية وفلسفية. فمثلاً، يقول ولسن إن «اللامنتمي لمجتمع ما أشبه ما يكون بكائن خفي وبعيد عن الأنظار، ويحيا في شقٍ أو ثقب خاص به» (ص ١١).[٢٧] يمكن القول إن الصيغة المكانية الأنسب للامنتمي هي الإقامة في هامش مثقوب وغير مُصمَت، وممارسة فِعْل تشقيقه. وذلك لأن الذات الغريبة لها المقدرة على أنْ تَثقب لتكون.

كما يرى جان غرَيْش أن الذات الغريبة ليست مفهوماً فلسفياً مكرَّساً، فهي لا تنتمي إلى المفاهيم الفلسفية المركزية كالحتمية القدرية أو الاستلاب (Greisch 215).[٢٨] غير أنه من اللافت أن غرَيْش عَنوَن أحد أقسامه بـ strange(r)ness (ص ٢٢٣) في محاولةٍ للاصطلاح على الذات الغريبة وللتأكيد على غرابتها. ولعل التركيز على حرف الـ r في هذه المفردة– الذي يحوّل معنى اللفظ من الغرابة إلى الذات الغريبة–يشير إلى أن الذات الغريبة موجودة ضمناً في الغرابة، وأنها مكون أساس؛ أو أن الحديث عن الغرابة يَفترض بالضرورة ذاتاً تستقي صفتها الأساس منها. ولعل في محاولة غرَيْش هذه، أيضاً، تأكيد على أن الغرابة هي عينها الذات الغريبة كما سبق وذَكرتُ. يتقاطع الالتباس الحاصل بين الغرابة والذات الغريبة الذي أبرزته عَنْوَنة غرَيْش مع عَنْوَنَة رودي ڤسكر Visker الذي يبحث في داخل ذاته عن غريبها: "The Strange(r) Within Me" (Visker 425).

أما جوليا كريستيڤا فالأجنبي عندها هو الذات الغريبة. حيث تقول إن «الأجنبي» لا يُعد مفهوماً، بل هو مفرَدة مغبَّشة (Kristeva 88).[٢٩] ولعل الأهم أن كريستيڤا ترى أن الذات الغريبة ذاتٌ إشكالية لأنها عَرَضٌ طارئ (ص ١).[٣٠] الذات الغريبة عَرَضٌ طارئ لأنها تترك أثراً أو ندباً أو علامة scar لتُشكل صيغة مكانية خاصة بها (Kristeva 4; 98). إذ يمكن

القول إن الذات الغريبة كائن مابَيْني. إن هذه الذات الغريبة لا تتمتع بحقها الإنساني أو حق المواطَنة أو الانتماء لبلد ما (Kristeva 98). وفي هذا السياق، تتساءل كريستيڤا عن ماهية الذات الغريبة، وتحديداً عما إذا كانت تُعَد «كائناً» إن لم تمتلك حق المواطَنة وما يترتب عليه من حقوق إنسانية. لذا، تقول بضرورة الالتفات إلى الذات الغريبة والمهمَّشة في داخل كل إنسان (Kristeva 1).(٣١)

فلسفياً، الذات الغريبة ذات في الهامش. إذ تبدو الذات الغريبة ذات المفهوم غير المكرَّس مكرَّسة. بحيثْ يمكن القول إن وجود هذه الذات الغريبة في الهامش تكريسٌ لها، وربما نفي لعدميتها. فالذات الغريبة تستقي ماهيتها من صيغتها المكانية، بمعنى أن الذات الغريبة مهمَّشة وتقيم في الهامش اجتماعياً وفلسفياً: أيْ في هامش كل من المجتمع والمفاهيم الفلسفية. الذات الغريبة إذن متناقضة لأن صيغتها المكانية إشكالية.

الذات المفارِقة عند وديع سعادة

يكون البدء من الغياب في شعر وديع سعادة (١٩٤٨–).(٣٢) فهو يبدأ نصه غائباً. أقول «نصه» لا «نصوصه» لأن سعادة يرى أنه يكتب نصاً واحداً ممتداً. ويعلل ذلك بقوله إن نتاج الشاعر «يأتي في حركة تصاعدية [وذلك] يعني أن الرؤية للعالم وللحياة وللأشياء هي رؤية واحدة تتبلور يوماً بعد يوم وتخلق امتداداتها وآفاقها الجديدة» («المال أفسد الثقافة اللبنانية»، د. ص.).(٣٣) ومن هذا المنطلق، يبدو أن رؤية سعادة مضمنة في فِعْلَي التبدد والاستعادة في نصه الواحد الممتد. فذاتُ نصه تتوق أبداً للتبددِ ولممارَسة فِعْل الاستعادة لأن فيهما خلاصاً مفترَضاً. والمفترَض هو محاولة وهمية لتفعيل الهامش وثَقْب العدمية.

ولكن قبل الخوض في فِعْلَي التبدد والاستعادة، سأتناول فِعْلَيِ البتر والتشقيق. أتناول فِعْل بتر الهامش وتشقيقه بوصفه رديفاً للعدم. وذلك لأن سعادة يرى أن الهامش يوازي العدم، إذْ تُلازِم صفةُ السلبية الهامشَ. فالهامش فيه بتر للمهمَّش عبر إقصائه ونبذه، وكذا العدم. ففي العدم انغلاق، إذْ إنه مصمت عن كل ضوء، وفيه انتهاءٌ وأبد. ومن هنا، يأتي التوازي فيما بين الهامش والعدم، وهو توازٍ يلتقي بالسلبية. غير أن نص سعادة الممتد يؤكد انتفاء السلبية وتفعيلها. وذلك يعني أن الهامش يُستعاد بوصفه مكبوت الذات الغريبة. وبناءً على ذلك، يساعد تناولي لفِعْلَي البتر والتشقيق في فهم معنى التبدد وما يترتب عليه من استعادة. إذْ إن هذه الأفعال في نص سعادة الممتد تُشكل مستويات نصية متداخلة تؤكد التباس الذات الغريبة. فهذه الأفعال انعكاس لفوضى الذات وفوضى

الطبيعة في النص الممتد. إذْ إن الأشياء في نص سعادة كثيراً ما تكون داخله–خارجه، وبمقام وبلا مقام في آنٍ معاً. ولعل هذا التداخل مستقًى من تداخل الطبيعة والتباس الحدود فيها وانتفائها.(٣٤)

فِعْل البتر والتشقيق: الهامش–العدم

تساؤل الهامش

يرى سعادة أن في الهامش خلاصاً. فهو يقول إن الهامش هو «قلب الحياة» والمهمَّش رئتها (**الأعمال الشعرية**، ص ٣١٣). وهنا، يمكن القول إن سعادة يَعد الهامش بمثابة جسد مشقق لأنه يمكن التنفس من خلال شقوقه. إذْ يُلمِح سعادة إلى ذلك من خلال تساؤله عن كيفية إمكانية تنفُس العالم بلا هامشه في نص «الانحراف» (**الأعمال الشعرية**، ص ص ٣١٢–٣١٣) الذي يقول فيه إن المنحرفين:

صُنفوا هامشيين، حطباً لفَظه السيل إلى الضفاف، ورقاً،
خِرَقاً، مزقاً ساقطة من الثوب.
صنفوا للنبذ، للرمي، للخلع... ، للمنع... .
صنفوا للحرق.
لكن، ها هو العالم يختنق. إذْ كيف يتنفس العالم بلا هامشه؟
المنبوذون هم رئة الحياة.
قلب الحياة، هو الهامش. (ص ص ٣١٢–٣١٣)

يبدأ هذا النص بفِعْل البتر الذي يقول سعادة بعدم فاعليته. فهو يبدأ بعرض الكيفيات المختلفة التي تُهمَّش فيها الذات المهمَّشة، كالنبذ والحرق والرمي والخلع. وهي كيفيات تتقن الإقصاء والتغييب. ويبدو ذلك جلياً من خلال ما تنتجه من «خِرَق» و«مزق ساقطة من ثوب» و«حطب» ملفوظٍ مكانُه الحافة. تُلمِح هذه المفردات إلى فِعْل البتر الذي يُمارَس ضد الذات المنحرفة–المهمَّشة التي يتغنى بها سعادة في نصه. يَخلص هذا النص إلى أن فِعْل البتر، ممثلاً بالنبذ والحرق والرمي والخلع والمنع، أدى إلى اختناق العالم. فلقد فَقَدَ العالم قلبه أو مرتكزه. فمرتكزه هو هامشه الذي يحاول سعادة تشقيقه بالتساؤل، وإفراغه من معناه، وحمْله معه أنى اتجه. ولكن لحظة التساؤل عن فاعلية العالم بلا هامشه هي لحظة انتقالية لأنها لحظة بحثٍ في ماهية الهامش. فقد أراد مَن مارَس فِعْل البتر تغييب المهمَّش باعتبار أن في التهميش تغييباً للذات. إذْ إن لحظة التساؤل المضمنة في «كيف يتنفس

العالم بلا هامشه؟» تشير إلى رفض سعادة لفِعْل البتر. لذا، أَنتَج هذا الرفض تشقيقاً لجسد الهامش المصمت. وبناءً عليه، أَخلصُ إلى أن كيفيات التهميش والتغييب ممثلةً بفِعْل البتر أدت إلى إيجاد فِعْل التشقيق.

تساؤل العدم

ولكن في نص «الانحراف» هذا، لا يكتفي سعادة بتساؤل واحد، بل يُتبعه بتساؤل آخر مولد. يقول هذا التساؤل المولد بضرورة الانشقاق عن الهامش الذي يَصطلح عليه بـ «قلب العالم والحياة» وذلك من خلال تفعيله وجعله رديفاً للعدم، ويتبين ذلك من خلال قوله:

هل نخرج من قلب العالم؟
نخرج، ما دام مليئاً بالدماء.
نسكن في اليد الملوحة للبعيد، في الشعر المتطاير، في
العين اللانهائية الامتداد.
حينذاك نكون في القلب... السابح في الهواء.
في نقاء الفراغ.
في قلب الحياة عِرْق للحق والخير والجمال، عِرْق منشق
معزول، اسمه الاختلال.
. . .
بات علينا تخريب هذه الطريق وشق طريق جديدة. نسفُ
الكتلة الهائلة التي تكدست مع الزمن والعادة
واستقرت في عقولنا مفهوماً واحداً...
(ص ص٣١٣-٣١٤)

هنا، يمكن القول إن التساؤل عن فاعلية الهامش وفِعْل تشقيقه يولد رؤية جديدة يأخذ فيها سعادة النص إلى ما هو أبعد من الهامش. أعني أن هذا التساؤل ولَّد تساؤلاً مهماً، وكوَّن خطوةً للبحث في معنى العدمية وبالتالي ثَقَبَها. في هذا النص، يفصح سعادة عن ذاته المفارِقة. تريد ذاته أنْ تخرج من الهامش لتقيم في البعيد. ولعل البعيد هو العدم بمفهومه الجديد عند سعادة. فهو يريد أنْ يخرج من «قلب العالم» ليسكن «قلب الحياة». و«قلب الحياة» عنده معلق و«سابح في الهواء» حيث العدم أو ما يسميه بـ«نقاء الفراغ». يريد أن يخرج من الهامش ليعود إليه بعد تغيير مكنوناته. فذاته تفارِق وتسكن في البعيد، وتنطلق من الجسد وتقيم فيه أيضاً. إذْ يُلاحَظ استخدام سعادة لأعضاء جسدية أو عناصر

حسية. فهو يجسد عناصر ذاته من خلال استخدامه لليد والشعر والعين. ويتضح ذلك من خلال قوله «نسكن في اليد الملوحة للبعيد، في الشعر المتطاير، في العين اللانهائية الامتداد». ولكن صفة هذه العناصر الحسية أنها متبددة ومتحركة وتُلمِح إلى الغياب الأبدي. فاليد «ملوحة»، والشعر «متطاير»، والعين شاردة أبداً لأن امتدادها لانهائي.

ومن اللافت أن سعادة لا يكتفي بالتغني بقلب الحياة، بل يتعداه إلى التغني بعِرْقه الذي سماه «الاختلال». وصِفة هذا «العِرق» أنه «منشق ومعزول» ومختل لأنه يمثل قيم «الحق والخير والجمال» في عالم يفتقر إليها. إذْ لا مكان سوى هامش—عدم لذاتٍ مهمَّشة ومختلة في عالَم يمارِس فِعْل البتر فقط. ولكن اختلال الذات المهمَّشة يعد اختلالاً فاعلاً لأنه يقول بضرورة «شق طريق جديدة». كما يقول بضرورة ممارسة فِعْل الانتثار، وذلك من خلال «نسْف الكتلة الهائلة التي تكدست مع الزمن والعادة واستقرت» وتفتيتها. وهذه كيفية أُخرى للتنفس. لا يحدث الانتثار إلا عبْر ثَقْب العقول المصمتة والمنغلقة على ذاتها، تلك العقول التي لا تتقن سوى البتر والإلغاء. إن التغني بالاختلال، بوصفه عِرق الهامش—العدم ومرتكزه، يتقاطع مع اضطراب الذات الغريبة.

إن في تغني سعادة بمفهومه الجديد للعدم بوصفه «سابحاً في الهواء» و«في نقاء الفراغ» إشارةً صريحة لماهية الصيغة المكانية لهذا العدم. عدمه معلَّق وممتد تماماً كنصه. فمثلاً، إنْ ألمح سعادة إلى مفهوم عدمه في نص «الانحراف»، فقد عمقه في نص «محاولة وصل ضفتين بصوت» (ص ص ٢٥٢–٢٦٠). وهو نص تخاطب فيه «أنا» سعادة الشعرية نفسها بقولها: إن «العدم فسيح. وتستطيع أن تمد فيه ضحكتك إلى الأبد» (ص ٢٦٠). هُنا، مَكَّن سعادة العدم من خلال ثقبه بضحكة. ولكنه لا يلبث يود «رتق الهواء»(٣٥) الذي ثقبته هذه الضحكة أو هذا الصوت. لذا، يمكن القول إن الأهم في عدمية سعادة هو أنها محاولة تُمكنه من أن يفارِق، ويتبدد، ويُبدد صوته ليستعيده وليَمد طريقَ خلاصه.

فِعْل التبدد

لعل في التبدد رغبة في الامتداد والسعة. ففي التبدد تمدد. التبدد هو حاجة الأشياء ورغبتها العميقة واللامتناهية. الأشياء عند سعادة هي ذوات «تولد في مكانٍ بعيد منا، وتعيش في مكان بعيد» (ص ٢٨٠). وذلك لأن الذات «لا تخلص لصاحبها، الذات تخون. لا ترافقه، تهجره، لا تنقذه، ترديه» (ص ٣١٨). كل شيء في نص سعادة إذن يتبدد، ويغيب، ويمر، ويفلت، ولا يتقن سوى المضي والإقامة في البعيد. حتى «المَقْعَد» في شِعره «إذا خرج من الماء، سرعان ما يسيل» (ص ٣١٢).

إن تبدد الأشياء في نص سعادة لا يعني موتها. ومن هذه الأشياء أو الذوات البعيدة التي تحمل سمة التبدد الصوت. فمثلاً، يرى سعادة أن «الصوت لا يموت» بل «يخفت في الهواء رويداً رويداً» (ص ٣٥٦). كما يرى أن التبدد يحصل لحظةَ الكلام. ولأن «الكلام هو تبدد الصوت» (ص ٤٠٩)، تفصح الأنا الشعرية في نص «الصوت» (ص ص ٣٥٦–٣٥٧) عن رغبة معمقة في كتابة رواية عن صوت ضاع في الفضاء وعن صاحبه الذي أضاعه:

بودي أن أكتب رواية عن صوت...
. . .
عن ذاك الذي لا يزال فيه بعضُ حياة هناك، بودي لو أكتب رواية
وعن هيام صاحبه
للقائه مرة أخرى.
ذات يوم قال شيئاً غريباً
وتموج قوله في الفضاء وضاع
وضاع هو وراءه
طبقةً بعد طبقةٍ مرتطماً بهواء وبقايا أصوات
ممحواً وراء قوله
غير عارف أين صوته
ولا عارفاً ماذا قال. (ص ص ٣٥٦–٣٥٧)

في هذا النص، قال صاحب صوتٍ ما «شيئاً غريباً»، فأنتج هذا القول ضياعاً. فقد سببت الغرابة في القول ضياعاً. ومن اللافت هنا أن النص يتدرج في وصف مراحل تبدد الصوت. فصاحب الصوت «قال»، فـ«تموج قوله»، فـ«ضاع» مكوناً طبقات صوتية، ثم امحى «وراء قوله» مما أدى لتعميق ضياعه. وهذا يتضح من خلال وصف سعادة لصاحب صوت «غير عارف أين صوته/ولا عارفاً ماذا قال». يرغب صاحب الصوت في «لقائه مرة أخرى» لأنه يدرك أن صوته «لا يزال فيه بعض حياة هناك» في الفضاء البعيد. ولعل في هذه الجملة الشعرية إشارة إلى أن الصوت قد تموج في الهواء. ويمكن أن تكون هنالك رغبة خفية في إدراك سبب تبدد الأصوات في الهواء بدليل قول سعادة: «وضاع هو وراءه/طبقة بعد طبقة مرتطماً بهواء وبقايا أصوات». يدرك صاحب الصوت الذي تبع صوته وضاع وراءه أن الهواء مثقلٌ بـ«بقايا أصوات»

أشياء غابت. هي بقايا صوته وأصوات آخرين موجودة في ذهنه. وهنا، يحفز هذا النص تساؤلاً عما إذا كان صاحب الصوت يريد استعادة بقايا صوته. هو يريد استعادة هذه البقايا بدليل أنه تبعها وارتطم بها وضاع لما ضاعت. وقد صرح النص بقوله «بودي أن أكتب رواية عن صوت.../بودي لو أكتب رواية عن هيام صاحبه للقائه مرة أخرى». يُلاحَظ هنا استخدام النص لحرف «لو». ولعل في ذلك جزماً بأن محاولة لقاء الصوت مرة أخرى أو استعادته ليست سوى محاولة وهمية. فـ«لو» حرف امتناع لامتناع. كما يمكن القول إن الرغبة في الكتابة عن الصوت هي مجرد محاولة لاستحضاره.

محاولة التبدد

لعل مفردتَي «محاولة» و«عدمية» هما مفتاح الدخول إلى نص سعادة لأن فيهما تمدداً مستمراً وتجسيداً للممكن. إذْ من الممكن أن تكون المحاولة مجرد وهم. فالمحاولة هي مرتكز نص سعادة أو هي المسافة المابينية التي يُفعِّل نصه من خلالها. تَرتبط المحاولة في نصه ارتباطاً وثيقاً بالعدم. فهو يحاول اكتشاف معنًى جديد للعدمية.

«نص الغياب»

وفيما يختص بفاعلية محاولته الوهمية لاستعادة ما تبدد، يصرح سعادة في «نص الغياب» بأن وهمه «غلب الخالق» و«غلب الأرض» (ص ص ٢٩٥-٢٩٦). وهذا الخلْق، أو ما سماه بالغلَبة، مكّنه من المفارَقة. فقد أصبح كائناً خفيفاً وقادراً على الطيران في عدمٍ يراه فسيحاً بدليل قوله:

> أطير خفيفاً، منتصراً على ثقل عناصري وثقل التاريخ وثقل المكان وثقل الأشياء. أطير بعناصر رغبتي: بغياب الرغبة وغياب العناصر. خفيفاً فوق أرضٍ لم تعدْ لي شراكة فيها. أرض غلبتُها بوهمي، بتغيير عناصرها، بتجريدها من جاذبيتها وجعْلها تدور في جاذبيتي. غلبتُ الأرض بجعلها كوكباً في رأسي، لا في الأفلاك.
> أطير خفيفاً منتصراً على التكوين.
> ...
> أطير وأنظر إلى الصحراء تحتي. إلى غياب الأمكنة. إلى

استحالة أن ينزل الطائر بَعد.
أطير أطير، وأبتعد.
أصير نقطةً ممحوة... وأختفي. (ص ص ٢٩٥–٢٩٦)

تَمكنتْ ذات سعادة من المفارَقة، أو ما يسميه بالطيران، لأنه فرغها من أثقالها. في هذا النص، تساعد مفردة «أثقال» على فهْم ما يمكن أن يعنيه سعادة في نص «الانحراف»، وتحديداً في الجزء الذي يقول فيه بضرورة «نسف الكتلة الهائلة التي تكدست مع الزمن والعادة واستقرت في عقولنا» (ص ص ٣١٣–٣١٤). فذاته المفارِقة جعلته قادراً على نسف ثقل التاريخ والمكان والأشياء. ولكن الأهم أنها مكَّنته من نسف ثقل جسده وما يحمله من أعباء حسية. فقد استهل نصه بثقل عناصره وأعطاه الأولوية. وبالأعباء الحسية أعني أن عينه، مثلاً، مثقلة بصور مَن غابوا. ولكي يخفف عبء عينه، فهو يترك النظرة معلَّقة في عدمه. وفي هذا السياق، يقول: «كان الهواء يحمل لنا نظراتٍ/ضيعها أصحابها/وهم يحدقون في الشفق» (ص ٢٠٠). هنا، حتى النظرة تغيب وتضيع وتتراكم. النظرات كالأصوات، فهي تتكئ إلى بعضها البعض مكونة «عكازات» (ص ٢٠١) متراكمة في الهواء.[٣٦] لذا، يمكن القول إن كتابة سِفْر تكوين الذات المفارِقة عند سعادة ملتبسة وإشكالية. فهو ينسف أعباءه الحسية ويبدد النظرات في الهواء ليصبح كائناً خفيفاً. وهكذا تبدو المفارقة غاية ووسيلة في نصه. فهو يبدد النظرة ليستعيدها. فقد فارقته، ويسعى جاهداً للتخفف منها. وعندما تمضي هذه النظرة، يقيم في البعيد ليحاول لملمتها أو التعثر بها. لكنها تبقى مجرد محاولة مفترَضة. تمارِس الذات المفارِقة في نص سعادة غرابتها من أجل الإحساس بلذة ذهنية مفترَضة. وهذا ما يصرح به حين يقول «أرضٌ غلبتها بوهمي، بتغيير عناصرها، بتجريدها من جاذبيتها وجعلها تدور في جاذبيتي. غلبتُ الأرض بجعلها كوكباً في رأسي، لا في الأفلاك». فالأرض أصبحت كوكباً في رأسه وتدور حوله لأنه سلبها طاقتها وجاذبيتها.

وبناءً على ما تقدم، أخلصُ إلى أن سِفْر تكوين الذات المفارِقة عند سعادة موجود في المحاولة عينها: أعني محاولة سعادة الوهمية لخلق مفهوم جديد للعدم من خلال تفعيل ممكناته، ومن خلال الإيمان بأن الشعر وهمٌ جميل ونصٌ مفتوح على الأسئلة.

فِعْل الاستعادة

يبدد سعادة معنى العدم، ويفرغه من سلبيته. وهكذا، فهو يوجِد نوعاً من حضورٍ إبدالي محتمَل. أقول حضوراً إبدالياً محتمَلاً لأن سعادة

يدرك يقيناً بأنه غير قادر على تغيير الواقع، ولكنه قادر على رفض البقاء فيه. وللتأكيد على هذه الفكرة، تشير خالدة سعيد إلى أن سعادة يشكل «مستوًى آخر من الحضور» لأنه يبحث في «احتمالاتِ حياةٍ ثانية أو مستوًى آخر للوجود» (د. ص.). كما تصف سعيد فكرة الحضور عند سعادة بالصفات الآتية: «غارب»، و«مخطوف»، و«قتيل»، و«مسلوب»، و«هارب» (د. ص.). ومن هذا المنطلق، أعتقد بأن نص سعادة الممتد مُثقَلٌ بفكرة الاستعادة.

نص «استعادة شخص ذائب»

لعل فكرة الحضور الإبدالي المحتمَل تعد رديفاً لفِعْل الاستعادة. وأستقي هذه الرؤية من نص «استعادة شخص ذائب» (ص ص ٢٤٢–٢٤٦) الذي أعتقد بأنه من الممكن أن يكون بؤرة نص سعادة الممتد،[٣٧] وذلك لأنه يجمع فِعْلَيِ التبدد والاستعادة:

(أ)
هذه البحيرة ليست ماءً. كانت شخصاً تحدثتُ إليه طويلاً، ثم ذاب!
ولا أحاول الآن النظر إلى ماء بل استعادة شخص ذائب.
كيف يصير الناس هكذا بحيرات، يعلوها ورق الشجر والطحلب؟!
قطرةً قطرة ينزل الموتى على بابي
. . .
على سطح البحيرة ورقة، كانت عيناً. على الضفة غصن، كان ضلعاً بشرياً.
أحاول الآن جَمْعَ الأوراق والغصون. أحاول جمع شخص كنت أحبُه.
. . .
لن يتمَ أبداً جمْعُ شخص. لن يتمَ جمع أعضاء كاملة. كثيرٌ منها احترق. مع ذلك لا بد من أن أعيد شخصاً كنت أحبه. على الأحباء أن يعودوا إذا ناديتهم. عليهم أن يعودوا ولو كانوا ماءً. لو كانوا أمواتاً. لو كانوا طحلباً... على الطحلب أن يصير إنساناً حين تستدعيه. ويأتي لو مبللاً، لو مترهلاً، لو عفناً. عليه أن يعود صديقاً ولو مات منذ ألف عام.
يجب أن تكون هناك طريقة ما لجمع الناس عن الضفاف. طريقة لإعادة الأوراق والأغصان الطافية على البحيرات، بشراً. (ص ص ٢٤٢–٢٤٣)

في هذا المقطع، تصرح الأنا الشعرية بأنها تحاول استعادة شخص تبدد وذاب. ففِعْل الاستعادة مبلل ومثقل بهم الغياب. فـ«البحيرة» في النص «ليست ماءً»، وإنما هي شخص ذاب وترك بقاياه ومضى. إذْ إن ذلك يبدو جلياً من خلال قول سعادة: «لا أحاول الآن النظر إلى ماء بل استعادة شخص ذائب»، و«أحاول الآن جمع الأوراق والغصون. أحاول جمع شخص كنت أحبه»، و«لا بد من أن أعيد شخصاً». ولكن هذه المحاولة وهمية لأنه «لن يتم أبداً جمع شخص. لن يتم جمع أعضاء كاملة. كثير منها احترق». فالمحاولة الوهمية هي الحل الوحيد لأنها الطريقة التي تبحث عنها الأنا الشعرية في نهاية المقطع أعلاه الذي يقول بضرورة إيجاد «طريقة ما لجمع الناس عن الضفاف. طريقة لإعادة» الأشياء كالأوراق التي كانت عيوناً و«الأغصان الطافية على البحيرات بشراً». كأن النص يقول بالتماهي بين الطبيعة والذات. فالشخص الذائب يجب أن يعود بصوت وبمجرد مناداته ويغض النظر عن حالته، إذْ يجب أن «يأتي لو مبللاً، لو مترهلاً، لو عفِناً . . ./ولو مات منذ ألف عام».

ولعل في مناداة الأحبة ممن ذابوا محاولة بائسة لوصل ضفتَيْ الحياة والموت، أو الوجود والعدم، بصوت. وهو ما يتجلى في التباس الحدود بين الأشياء في ما يلي من مقاطع في هذا النص. فمثلاً، يفصح المقطعان الثاني والثالث عن أن الأنا الشعرية التي تود أن تستعيد أحبتها الذائبين ذابت هي عينها، والتبست باحثة عن ذاتها:

(ب)
هل أنا الباحث عن شخص ذائب أم أنا الذائب؟ أم أني، من
كثرة البحث عن ذوبانه، ذبتُ مثله؟
وصرتُ، عوض أن أبحث عنه، أبحث عني؟ (ص ٢٤٤)

(ج)
كيف إذن سأعيد شخصاً ذاب؟ أليس عليَ بالأحرى أن أعيد
أولاً نفسي؟ أن أعود على الأقل قطرةَ ماء كاملة، تنزل على
ورقة، على عين، على ضلع على ضفة؟
أليس عليَ، لكي أخرج من الطحلب شخصاً، أن أكون على
الأقل من ماء البحيرة؟
. . .
كلُ هذا مجرد خيال. عتمةٌ تستجدي عتمة. ولن أرى ولن
أصل ولن أستعيد شخصاً ولن أعيده...
إني، فقط، أحاول أن أزحف. أحاول أن ألحق برفاقي.
لكنهم صاروا بعيدين، بعيدين جداً. (ص ص ٢٤٤–٢٤٥)

يؤكد النص يقينه بأن الشخص الذائب أو الميت الذي «ينزل قطرة قطرة» لن يعود. ولعل مواجهة الذات ذاتها بيقين استحالة العودة واستحالة الاستعادة الفعلية تؤدي إلى تعميق المحاولة والبقاء في إطارها. فالأنا الشعرية أو الذات المتسائلة في النص تجزم بأن محاولة الاستعادة ليست سوى محض «خيال» لأن الأحبة الغائبين والذائبين «صاروا بعيدين، بعيدين جداً». لذا، فهذه الذات المتسائلة تقول: «لن أصل ولن أستعيد شخصاً ولن أعيده.../إني، فقط، أحاول . . ./أحاول».

يستطيع سعادة أن يعيد موتاه في النص فقط لأنهم غابوا. فكل أفعاله من تشقيق وتبدد واستعادة عبارة عن محاولة وهمية لرتق غياب أحبته. إذْ يتضح ذلك من خلال الوصف الآتي لذاته المفارِقة: «أجري بطيئاً وفوقي يصعد خيطٌ مني، وتحتي ينزل خيط مني./أجري بطيئاً بين إبرتين، تخيطان عدمي» (ص ٢٤٤). هنا، يخيط نص سعادة عدمه في مسافةٍ مابينية ليرتق الهواء، وبالتالي، ليؤكد وجوده.

خاتمة

خلصتُ في هذا إلى أن الذات الغريبة عبارة عن كائن إشكالي في شعر وديع سعادة. إذْ تستند إشكالية الذات الغريبة، بشكلٍ أساس، إلى صيغتها المكانية الغريبة والمفارِقة. فمثلاً، حتى الهامش لم يعدْ هامشاً، فقد أُفرغ من معناه المتعارَف عليه من خلال ثقبه وتشقيقه بشكلٍ مستمر. وحتى العدمية أُفرغت من سلبيتها وأصبحت رديفاً لتأكيد الوجود من خلال التأكيد على مقدرة الشاعر على الخلْق والبحث في المحتمَل. ومن ثم، تم إيجاد نوع من حضورٍ إبدالي محتمَل.

وهكذا يمكن رؤية هذه المقالة في ضوء ما يصطلح عليه كلاوديو غِيين Guillén بـ«أدب المنفى المضاد» literature of counter-exile الذي يقول بضرورة تعميق الانفصال عن أمة معينة أو طبقة اجتماعية أو لغة أم أو مجتمع أو وطن، وبضرورة نبذ الانتماء.(٣٨) ولكنني لم أكتفِ بهذه الفكرة، فقدْ قمتُ بترجمة بُعد مصطلح غِيين ومعناه لا حرْفيته. وأخذت بعين الاعتبار عدم وجود صيغة مكانية واضحة ومحددة المعالم. وذلك لأن «الإقامة» تستقي معنًى جديداً من عصر التفكير عن التفكير وفيه، والتساؤل عن فاعلية المُقام ومعناه في زمن العولمة وزمن القول بموت المؤلف. إذ أعتقد بأن الانفصال ونبذ الانتماء تجسيد للممكن. لذا، يصبح «أدب المنفى المضاد» أدب إقامة. ويتعلق أدب الإقامة هذا بصياغة مفهوم جديد للإقامة أو المقام، بحيث يكون فِعْل الانتقاء فيه ذاتياً. وهذا ما تُجسده «النزعة الانشقاقية والتشقيقية» بوصفها بُعْداً من أبعاد الازدواجية.

وبناءً على ما تقدَم، أعتقد أن غاية هذا البحث تكمن في محاولته إيجاد صيغة مكانية لأبحاث تُعنى بأدب الإقامة في الشعر العربي الحديث، وماهية المقام، وماهية الذات المفارِقة، وعما إذا كانت الذات الغريبة ستبقى مفارِقة أبداً. كما أرى أنه منَ الضرورة بمكان الأخذ بالممكن فكرةً ومساقاً وتتبع أبعاده في هذا الشعر. فهذا البحث ليس سوى محاولة لتعميق شق التساؤل في جسد الشعر العربي الحديث.

الهوامش

* أنا مدينة لأستاذي أسعد خير الله، أستاذ الأدب العربي والمقارن في الجامعة الأمريكية في بيروت، الذي أحاطني برعايةٍ أكاديمية ومعنوية وصقل شارة هذا البحث وأمدني بكثيرٍ من المصادر والمراجع.

(١) من السياقات التي يضع فيها حليم بركات مفردة «حالة» ما يلي: «الاغتراب كحالة مجتمعية موضوعية، أو كحالة شعورية وتجربة نفسية خاصة لدى الفرد، أو كحالة ثقافية تتعلق بالقيم والمعايير بحد ذاتها، أو حتى كحالة سلوكية في محاولة لتجاوز الاغتراب» (ص ١٣). لمزيد من التفصيل حول حالات الاغتراب وأنماطه، انظر اسكندر، ص ص ١٩٨–٢٥٠.

(٢) يرى بركات أن أي معنى يتلون بحسب الاختلاف في المستويات النظرية (ص ٧). وجدير بالذكر أن بركات يُفرِد فصلاً كاملاً بعنوان «معاني الاغتراب ونظرياته» يناقش فيه غموض «مفاهيم» الاغتراب وتسمياته لدى أبرز المنظرين الغربيين مثل هيغل وماركس وفوْيَرباخ وماكس فيبر وهيدغر وسارتر وفرويد (ص ص ٣٣–٥٣). ولعل أبرز نقطة في هذا السياق هي انتقال «مفهوم» الاغتراب بمعناه الوجودي إلى الاستلاب alienation في ظل التطور الحداثي والمديني الماركسي. فقد أصبح المرء مستلَب الحضور ومغترباً عن ذاته التي فقدها بسبب آلة امتلكته بدل أن يمتلكها. وبناءً على ذلك، يمكن القول إن مفهوم الاغتراب في حالة اعتمال داخلي، وهدم وبناء، وتشكل دائم يستقي ماهيته مما يضفيه عليه النص والأصوات المتداخلة في ذهن صاحبه.

(٣) تجدر الإشارة إلى أن بركات يخصص فصلاً يحاول فيه إعادة تحديد مفهوم الاغتراب في ضوء التجارب العربية (ص ص ٥٤–٦٣).

(٤) يقسّم بركات مستويات الاغتراب أو مفاهيمه أو تسمياته أو توجهاته إلى: العجز، وفقدان المعايير، وغياب المعاني، واللاانتماء، والاغتراب الذاتي، والتركيز على الذاتية، وعدم الثقة، والتشاؤم، والقلق، والاستياء (ص ٣٦).

(٥) يتناول شاكر عبد الحميد «تاريخ الغرابة» وينوه إلى أنه يستخدم «كلمتي الغرابة والغريب بمعنًى واحد، مع الوعي بأن الغرابة هي الحالة العامة

والصفة الكلية» لموضوع الغرابة، «أما الغريب فهي صفة لعمل فني غريب أو شخص غريب، أو سلوك غريب أو قول غريب بعينه» («حول معنى الغربة»، ص ٤٢). جدير بالذكر أن لدى عبد الحميد لمحات مهمة حول الغرابة ويكاد يكون عمله موسوعياً، وإن كان به بعض من التكرار. وهنا، تجدر الإشارة إلى أن عبد الفتاح كيليطو يرى أن الشاعر شكل من أشكال تمظهر الغرابة. فالغريب عند كيليطو «قائل معين موسوم بالغرابة لأنه يبتعد عن التصورات المألوفة لدى مجتمع ما» («بين أرسطو»، ص ٥٧).

(٦) يشرح هومي بابا Bhabha المسافة المابينية liminal space التي تتضمن لحظة انتقالية أو عتبة تَنتج عن اختلال حدي الزمان والمكان وتقاطعهما. حيث يؤدي هذا الاختلال إلى تكوين ماهيات جديدة وملتبسة ومختلفة تخلق بدورها ما يُعرَف بالبعيد الذي يتخطى الثنائيات الضدية الممثلة بالماضي والحاضر، والانتماء ونبذه (ص ١). يقول بابا:

"[I]n the *fin de siècle*, we find ourselves in the moment of transit where space and time cross to produce complex figures of difference and identity, past and present, inside and outside, inclusion and exclusion. . . . Th[e] 'in-between' spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood . . . that initiate new signs of identity" (Bhabha 1).

(٧) يرى محمد بنيس أن «السفر الحقيقي هو السفر في السفر» (**شطحات**، ص ٧٢)، ففيه «بدايةُ أن تكون» (ص ١٦٨).

(٨) أعتمد ترجمة الناقد المغربي محمد برادة الذي يُعد أول من استخدم هذا المصطلح في الدراسات العربية. وكرسه من بعده الناقد المغربي حسن المودن (انظر عبد الحميد، **الغرابة**، ص ٢٢). وهي الترجمة المعتمدة في موسوعة كمبريدج المعنية بتاريخ النقد الأدبي في نسختها العربية (إميج، ص ٢٧٧). وللتأكيد على الاضطراب المصاحِب لمصطلح «الغرابة المقلقة»، أُوردُ المثال الآتي لعبد الفتاح كيليطو: «لكن ماذا يحدث عندما يتكلم هذا الأجنبي كما نتكلم . . . عندما يبين بالضبط كما نبين؟ يتغير حينئذٍ كل شيء، ينتهي الرفق واللطف، وينشأ شعور بالارتياب. فهذا الشخص الذي برز من مكان قصي بعيد، يثير الارتباك، ليس فقط لأنه يُبطل إحساسنا بالرفعة والتفوق، ولكن أيضاً لأنه يسلبنا فجأة لغتنا، ينتزع منا لساننا ومقومات وجودنا وما نعتقد أنه يشكل هويتنا، يسلبنا أنفسنا ومأوانا. وهذا ما يفسر الاضطراب الذي استولى على برونيتي عندما خاطبته الأمريكية بإيطالية رفيعة لا غبار عليها. شعر فجأة بأن أجنبية خطفت منه لغته وكيانه، خطفت منه ما يميزه وما يعتبره ملكاً له. لقد حلت في لسانه وكأنه مسكنها، اغتصبت ملاذه وملجأه، وهو ما ترتب عنه إحساس بالغبن والجزع، أو ما يسمى بالغرابة المقلقة» («لا تتكلم»، ص ص ١٠٥–١٠٦).

(٩) نَقَل ألكس ستراكي Strachey مصطلح الغرابة المُقلِقة das Unheimliche من الألمانية إلى الإنجليزية. أما هومي بابا فترجمه بـ unhomely وأضاف له بُعداً ما بعد كولونيالياً، فقد قارَب الذات المقموعة بوصفها نتاجاً للعنصرية والاختلافات الثقافية أثناء الاستعمار وما بعده، في نصوص سردية، وألمح إلى تسلل الغرابة إلى القارئ أثناء قراءته هذه النصوص السردية:

"The unhomely moment creeps up on you [the reader] stealthily as your own shadow. . . . Although the 'unhomely' is a paradigmatic colonial and post-colonial condition, it has a resonance that can be heard distinctly, if erratically, in fictions that negotiate the powers of cultural difference in a range of transhistorical sites" (Bhabha 9).

وتجدر الإشارة هُنا إلى أن حالة التسلل التي يقول بها هومي بابا مستلة من فرويد الذي درس أثر الغرابة المُقلِقة (Freud 935; 946).

(١٠) انظر نص فرويد:

"Thus *heimlich* is a word the meaning of which develops in the direction of ambivalence, until it finally coincides with its opposite, *unheimlich*. *Unheimlich* is in some way or other a sub-species of *heimlich*" (Freud 934).

(١١) تعكس هذه الجملة فهمي الخاص، وبتصرف شديد، لنص فرويد الآتي:

"[The] uncanny is in reality nothing new or alien, but something which is familiar and old-established in the mind and which has become alienated from it only through the process of repression" (Freud 944).

(١٢) انظر على سبيل المثال لا الحصر: Vidler 3-14; 39 وJervis 10-13 وSaunders 90-91.

(١٣) التغريب باعتباره تقنية قال به الشكلانيون الروس.

(١٤) يقول فرويد إن ما يهمه حقاً في لفظ الغرابة المقلقة هو:

"is to find that among its different shades of meaning the word '*heimlich*' exhibits one which is identical with its opposite, '*unheimlich*.' [That is to say] [w]hat is *heimlich* thus comes to be *unheimlich*" (Freud 933).

(١٥) تجدر الإشارة إلى أن كارل غوستاف يونغ Jung قد أخذ فكرة المصادفات المتكررة إلى مدًى أبعد، ونحتها بشكلٍ لافت وسماها synchronicity لأنها تُعنى بأحداث تقع مصادفة ولكلٍ منها معنًى قائم بذاته، ولكن تعددها وحالتها المنفصلة–المتصلة تُسبِغ عليها معنًى معمقاً.

(١٦) تعكس هذه الفكرة فهمي الخاص لنص ولسن فيما يختص بالذات الغريبة أو ما يَصطلح عليه باللامنتمي. ولمزيد من التفصيل حول طليعية اللامنتمي ورؤيويته، انظر الفصل الذي يُفرده ولسن لهذا الغرض (Wilson 203-46).

(١٧) انظر نص ولسن:

"The Outsider is a man who cannot live in the comfortable, insulated world of the bourgeois, accepting what he sees and touches as reality. 'He sees too deep and too much,' and what he sees is essentially *chaos*. He may have no reason to believe that chaos is positive" (Wilson 15).

(١٨) انظر نص فرويد:

"[T]he subject identifies [itself] with someone else, so that [it] is in doubt as to which [its] self is, or substitutes the extraneous self for [its] own. In other words, there is a doubling, dividing and interchanging of the self. And finally there is the constant recurring of the same thing" (Freud 940).

(١٩) لمزيد من التفصيل حول الذاتِ في بُعدها الواحد أو الواحدية، انظر دراسة هربرت ماركوز التي تتناول الذات في بُعدها الماركسي (Marcuse 11).

(٢٠) المفردة الآبدة: أي الغريبة والوحشية (كراع النمل، ص ٣٥). وفي هذا السياق، تقول جوانا قاضي إن ذاتها المهمشة ستبقى أبداً في الهامش "Never quite fitting in. Always on the edge" (Kadi xvi). وهنا تجدر الإشارة إلى أن فكرة الهامشية تعد مرتَكزاً مهماً في أدب عرب أمريكا مثلاً. إذْ تأخذ الذات المهمَّشة شكلاً يشير إلى بلد المنشأ أو إلى أنها ذاتٌ ذات أصل مختلط أو أجنبية المولد hyphenated identity. فلسحبة الوصل hyphen بُعْدٌ عميق وفاعل في تشكيل الهوية؛ فهي تخلق حيرة تشبه الحيرة المعرفية للذات الغريبة، وهو ما تصفه سيرين حوت بـ the predicament of in-betweenness. ولعل اللافت في عبارة حوت هو الإشارة إلى المسافة المابينية وما يتعلق بها من حيرة وضياع ربما، فهي عبارةٌ أرى أنها تحمل بُعْداً بؤرياً من أبعاد الذات الغريبة بشكلٍ عام. لمزيد من التفصيل، انظر Hout 190-207.

(٢١) انظر نص هوكس:

"[hooks is] not speaking of a marginality one wishes to lose, to give up, or surrender as part of moving into the center, but rather as a site one stays in, clings to even, because [Marginality] nourishes one's capacity to resist. It offers the possibility of radical perspectives from which to see and create, to imagine alternatives, new worlds" (hooks 341).

(٢٢) تقول كريستيڤا:

"[T]here are those who transcend: living neither before nor now but beyond, they are bent with a passion that, although tenacious, will remain forever unsatisfied. It is a passion for another land, always a promised one, that of an occupation, a love, a child, a glory. They are believers and sometimes ripen into skeptics" (Kristeva 10).

(٢٣) تجدر الإشارة هنا إلى أن كريستيڤا تورِد وصفاً لافتاً جداً للذات الغريبة المفارِقة. هذا الوصف يختص بآيو Iō وهي فتاة أحبها كبير الآلهة اليوناني زيوس Zeus الذي حوّلها إلى عجلة بيضاء لأن زوجته لعنتها بغيرتها، وهذا أدى إلى بقائها في سفرٍ دائم من أوروبا إلى آسيا ومصر. وتقول كريستيڤا إن آيو أدركت أن خلاصها مرتبط بهربها الدائم (ص ٤٣).

(٢٤) يقول رودني غالوب إن الإحساس بـ «السوداد» عبارة عن تعطش لشيء غير معين لأنه عبارة عن حالة إغراق في التوق (Gallop 262). وهنا، تجدر الإشارة إلى أن هنالك نظرية تُرجِع كلمة «سوداد» إلى المفردة العربية السوداوية، بمعناها القديم طبعاً، فمعناها الحديث يُعنى بالكآبة.

(٢٥) انظر نص بِلْ:

"The famous *saudade* of the Portuguese is a vague and constant desire for something that does not and probably cannot exist, for something other than the present, a turning towards the past or towards the future; not an indolent dreaming wistfulness. . . . [B]ut as a rule *saudade* is caused by nothing so definite as absence from a person or thing beloved. Real *saudade* . . . need[s] to be based on no grief or sorrow" (Bell 7-8).

(٢٦) انظر على سبيل المثال لا الحصر: Wilson 11 و35-36 Rosenthal و88 ;Kristeva 1 و220 ;Greisch 216-17 و426 Visker.

(٢٧) انظر نص ولسن:

"At first sight, the Outsider is a social problem. He is the hole-in-corner man" (Wilson 11).

(٢٨) انظر نص غرَيْش:

"[T]he notion of the stranger is not primarily of a *conceptual* order at all. The 'stranger' does not find a place among first-range philosophical concepts such as 'the Absolute' or 'alienation'" (Greisch 215).

(٢٩) انظر نص كريستيڤا:

"Thus the notion of foreigner in the sense of 'peregrine' [i.e., wandering alien] became blurred" (Kristeva 88).

(٣٠) انظر نص كريستيڤا:

"A symptom that precisely turns 'we' into a problem, perhaps makes it impossible, The foreigner comes in when the consciousness of my difference arises, and he disappears when we all acknowledge ourselves as foreigner, unamenable to bonds and communities" (Kristeva 1).

جدير بالذكر أن كريستيڤا تشير إلى معالَجة دانييل لوتشاك Lochak لفكرة الأجنبي بوصفه عَرَضاً طارئاً. حيث تتناول المعالَجة جانبين:

أحدهما نفسي والآخر سياسي. يُعنى الجانب النفسي بصعوبة العيش كآخر مع آخرين. فيما يُعنى الجانب السياسي بفكرة الحدود بين الدول، وأن المواطن يدرك تلقائياً أن الأجنبي الوافد غريب. وبناءً عليه، فهو لا يمتلك حق المواطَنة ولا يمارسها (Kristeva 103).

(٣١) انظر نص كريستيڤا:

"Strangely, the foreigner lives within us: he is the hidden face of our identity, the space that wrecks our abode, the time in which understanding and affinity founder. By recognizing him within ourselves, we are spared detesting him in himself" (Kristeva 1).

(٣٢) لدراسات جادة تناولت موضوعة الغياب في نص وديع سعادة، راجع خالدة سعيد ومحمد العباس وClarissa Burt.

(٣٣) تجدر الإشارة إلى أن سعادة أكد هذا الأمر في مساق (كورس) «الشعر العربي الحديث في القرن العشرين»، الذي استضافه فيه أسعد خير الله.

(٣٤) أكد سعادة هذا الأمر ضمن حواره في مساق «الشعر العربي الحديث في القرن العشرين»، وتحديداً في جوابه عن تساؤل بخصوص ما إذا كان يستقي صفة تداخل الأشياء في نصه من الطبيعة.

(٣٥) **رتق الهواء** هو عنوان أحد دواوين سعادة.

(٣٦) يقول سعادة: «معنا هواءٌ وقصب.../وعكازاتُ أصواتٍ تركضُ من جبلٍ إلى جبل» («بقع زيت»، **الأعمال الشعرية**، ص ٢٠١).

(٣٧) أثبتُ هذا النص في «ملحق» في نهاية هذه المقالة. ولتسهيل الرجوع إلى النص، فقد قسمته إلى خمسة أجزاء ورقمته بحروف أبجدية. جدير بالذكر أن سعادة يفصل فيما بين المقاطع الخمسة بفسحة، وهو ما اعتمدت عليه في الترقيم.

(٣٨) تعكس هذه الترجمة فهمي الخاص، وبتصرف شديد، النص الآتي:

"[T]he literature of counter exile . . . incorporate[s] the separation from place, class, language or native community, insofar as they [the writers] triumph over the separation and thus can offer wide dimensions of meaning that transcend the earlier attachment to place or native origin" (Guillén 272).

المصادر والمراجع العربية

اسكندر، نبيل رمزي. **الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر**. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨.

إميج، رينر. «النقد الأدبي واتجاهات التحليل النفسي». ترجمة فاتن مرسي. **موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي**. ج٩. تحرير ك. نلووف وآخرين. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥. ص ص ٢٧١–٢٩٧.

بركات، حليم. **الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.
بنيس، محمد. **الشعر العربي الحديث: بنياته وإبدالاتها**. ج٤. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١.
___. **شطحات لمنتصف النهار: نصوص على طريق الحياة والموت**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
درويش، محمود. **سرير الغريبة**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٩.
___. **كزهر اللوز أو أبعد**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥.
سعادة، وديع. **الأعمال الشعرية**. بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٨.
___. **رتق الهواء**. بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٦.
___. «الشعر العربي الحديث في القرن العشرين». حوار في مساق بإشراف أسعد خير الله في الجامعة الأميركية في بيروت. ٩ أيار/مايو، ٢٠١٢.
___. «المال أفسد الثقافة اللبنانية». حوار مع حسناء الجريسي. **الأهرام العربي**. ٢٧ آذار/مارس، ٢٠١٠:
<http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=164924&eid=215>.
سعيد، خالدة. «وديع سعادة.. نشيد لضمير الغائبين». **السفير**. ٢٩ تشرين الأول/أكتوبر، ٢٠١١:
<http://www.assafir.com/WeeklyArticle.aspx?EditionId=1990&WeeklyArticleId=84623&ChannelId=11183&Author=%D8%AE%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A9-%D8%B3%D8%B9%D9%8A%D8%AF#.Uf4WYhjekk8>.
العباس، محمد. **كتابة الغياب: بطاقات مكابدة لوديع سعادة**. دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.
عبد الحميد، شاكر. «حول معنى الغربة والغرابة». **نزوى** ٦١ (يناير ٢٠١٠): ص ص ٣٩–٥٤.
___. **الغرابة: المفهوم وتجلياته في الأدب**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٢.
كراع النمل، أبو الحسن الهنائي. **المجرد في غريب كلام العرب ولغاتها**. تحقيق محمد العمري. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٧.
كيليطو، عبد الفتاح. «بين أرسطو والجرجاني: الغرابة والألفة». **في الأدب والغرابة: دراسة بنيوية في الأدب العربي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦. ص ص ٥٤–٦٥.
___. «لا تتكلم لغتي ولن تتكلمها». **لن تتكلم لغتي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢. ص ص ١٠٠–١٠٩.

المراجع الأجنبية

Bell, Aubrey Fitz Gerald. *In Portugal*. London and NY: John Lane, 1912.
Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Burt, Clarissa. "Loss and Memory: The Exilic Nihilism of Wadīʿ Saʿādah, Australia's Lebanese Émigré Poet." *Journal of Arabic Literature* 41 (2010): 180-95.

Feldmann, Leandro. "Aesthetics of Saudade." *ProZ.com Translation Article Knowledgebase*. <http://www.proz.com/doc/1399>.

Freud, Sigmund. "The Uncanny." Trans. Alix Strachey. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Eds. Vincent B. Leitch et al. NY: W. W. Norton & Company, 2001. 929-52.

Gallop, Rodney. *Portugal: A Book for Walkways*. Cambridge: Cambridge UP, 1936.

Greisch, Jean. "Being, the Other, the Stranger." Trans. T. Gregg Monteith and Joseph O'Leary. *Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*. Eds. Richard Kearney and Kascha Semonovitch. NY: Fordham UP, 2011. 215-32.

Guillén, Claudio. "On the Literature of Exile and Counter-Exile." *Books Abroad* 50.2 (1976): 271-80.

hooks, bell. "Marginality as Site of Resistance." *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Eds. Russell Ferguson et al. NY: The MIT P, 1990. 341-43.

Hout, Syrine. "The Predicament of In-Betweenness in the Contemporary Lebanese Exilic Novel." *Literature and Nation in the Middle East*. Eds. Yasir Suleiman and Ibrahim Muhawi. Edinburgh: Edinburgh UP, 2006. 190- 207.

Jervis, John. "Uncanny Presences." *Uncanny Modernity: Cultural Theories, Modern Anxieties*. Eds. Jo Collins and John Jervis. NY: Palgrave Macmillan, 2008. 10-50.

Kadi, Joanna. Introduction. *Food for Our Grandmothers: Writings by Arab-American and Arab-Canadian Feminists*. Ed. Joanna Kadi. Boston: South End P, 1994. xiii-xx.

Kristeva, Julia. *Strangers to Ourselves*. Trans. Leon S. Roudiez. NY: Columbia UP, 1991.

Marcuse, Herbert. *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon P, 1964.

Rosenthal, Franz. "The Stranger in Medieval Islam." *Arabica* XLIV (1997): 35-75.

Saunders, Rebecca. "Uncanny Presence: The Foreigner at the Gate of Globalization." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* XXI. 1-2 (2001): 88-98.

Vidler, Anthony. *The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely*. Cambridge, Mass.: MIT P, 1992.

Visker, Rudi. "The Strange(r) Within Me." *Ethical Perspectives* 12.4 (2005): 425-41.

Wilson, Colin. *The Outsider*. London: V. Gollancz, 1956.

ملحق:
نص «استعادة شخص ذائب»

(أ)
هذه البحيرة ليست ماء. كانت شخصاً تحدثتُ إليه طويلاً، ثم ذاب!
ولا أحاول الآن النظر إلى ماء بل استعادة شخص ذائب.
كيف يصير الناس هكذا بحيرات، يعلوها ورق الشجر والطحلب؟!
قطرةً قطرة ينزل الموتى على بابي
ومركبٌ يتوقف من أجلي تحت الشمس
وجالية فقيرة من الرعشات تعود إلى الرمل.
لم أرتجف لكني جُننت. الماء بارد لكني لم أرتجف. فقط ارتعشتُ قليلاً. ثم جُننت.
على سطح البحيرة ورقة، كانت عيناً. على الضفة غصن، كان ضلعاً بشرياً.
أحاول الآن جَمْعَ الأوراق والغصون. أحاول جمع شخص كنت أحبُه.
لكن مرَ كثيرون من هنا، جمعوا ورقاً وحطباً ليشعلوا مواقدهم.
لن يتمَ أبداً جمْعُ شخص. لن يتمَ جمع أعضاء كاملة. كثيرٌ منها احترق.
مع ذلك لا بد من أن أعيد شخصاً كنت أحبه. على الأحباء أن يعودوا إذا ناديتهم. عليهم أن يعودوا ولو كانوا ماءً. لو كانوا أمواتاً. لو كانوا طحلباً... على الطحلب أن يصير إنساناً حين تستدعيه. ويأتي لو مبللاً، لو مترهلاً، لو عفناً. عليه أن يعود صديقاً ولو مات منذ ألف عام.
يجب أن تكون هناك طريقة ما لجمع الناس عن الضفاف.
طريقة لإعادة الأوراق والأغصان الطافية على البحيرات، بشراً.
لم أرتجف. الأعضاء ارتجفت. وكان عليَ أن أسد الفراغ بين مفاصلها كي أوقف ارتجافاتها وتهدأ.
ولكن، كم طويلة المسافة بين مفصلين! وكم أحتاج إلى ردم لسد الفراغ بينهما!
كم هي طويلة المسافة بين ضلع وضلع!

(ب)
أجري بطيئاً، مثل آخر نقطة ماء نزلتْ، وتأخرتْ عن السيل.
أجري بطيئاً زاحفاً للالتحاق بالجريان، وأتبخر رويداً رويداً.
لن أصل. بعضي سيصير في الفضاء. وبعضي سيغرق في الأرض.
تأخرتُ عن رفاقي ولن أصل. أزحف لكني لن أصل.
قطعٌ مني أفقدها، وقطعٌ ترافقني منهكة، وقطع تصير هباءً.

حتى إذا وصلتُ، أي شيء مني سيصل؟!
حولي عشب وحصى وتراب. طيرٌ ينقدُ بعضي. ونملٌ يأكل بعضي. وبعضي للعشب والحصى والتراب.
أجري بطيئاً وفوقي يصعد خيطٌ مني، وتحتي ينزل خيط مني.
أجري بطيئاً بين إبرتين، تخيطان عدمي.
نزلتُ آخر نقطة. كنتُ في غيمة ونزلتُ. هل أنا الباحث عن شخص ذائب أم أنا الذائب؟ أم أني، من كثرة البحث عن ذوبانه، ذبتُ مثله؟
وصرتُ، عوض أن أبحث عنه، أبحث عني؟
أرى على الطريق أشخاصاً عابرين. بعضُ ما بقي مني يرى أشخاصاً. هؤلاء، على الأرجح، لم يفقدوا شخصاً أحبوه. أم أنهم فقدوه، ومع ذلك يكملون الطريق؟!
لا أعرف كيف لا تتوقف أرجلنا عن المشي حين نفقد شخصاً نحبه. ألم نكن نمشي لا على قدمينا بل على قدميه؟ ألم تكن النزهة كلها من أجله؟ ألم يكن هو النزهة؟
كيف يمشي واحدٌ إذا فقَد شخصاً! أنا، حين فقدت شخصاً، توقفت. كان هو الماشي وأنا تابعه. كنت الماشي فيه. وحين توقَف، لم تعد لي قدمان.

(ج)
تأخرتُ وزاحفٌ وأتبخر. كيف إذن سأعيد شخصاً ذاب؟ أليس عليَ بالأحرى أن أعيد أولاً نفسي؟ أن أعود على الأقل قطرةَ ماء كاملة، تنزل على ورقة، على عين، على ضلع على ضفة؟
أليس عليَ، لكي أُخرج من الطحلب شخصاً، أن أكون على الأقل من ماء البحيرة؟
تأخرتُ ولن أصل. كلُ ما أفعله أني أرى، أرى من بعيد. رؤيةٌ مشوَشة من عين شيء لا هو غيمة، ولا هو ماء، ولا جماد ولا بخار.
إني، إذن، لا أرى.
كلُ هذا مجرد خيال. عتمةٌ تستجدي عتمة. ولن أرى ولن أصل ولن أستعيد شخصاً ولن أعيده...
إني، فقط، أحاول أن أزحف. أحاول أن ألحق برفاقي.
لكنهم صاروا بعيدين، بعيدين جداً.

(د)
ربما كنتُ في الماضي شخصاً يبحث عن شخص ذابَ أو ربما كنتُ أنا الذائب. الآن، حتى ولا قطرة. وفيَ تماهيَ المرعب بين الماء والبخار والشخص، أبحث عن اسم أعرِفُ به نفسي حين ألتقي النمل والعشب والطير. أنت الزاحفً مثلي، ستتوقف حتماً على نتوء. ارسلْ لي من هناك نداء، وبه سأسمي نفسي.
متماهٍ بين ماء وجماد وبخار. مع ذلك لي مفاصل!
ومفاصلي بينها فراغات. ترتطم المياه بها، ترتطم الرياح بها، ويرتطم الناس.
ناسٌ كثيرون يعبرون الآن بين مفاصلي. لا أعرف من أين يأتون ولا إلى أين يذهبون. لكنهم يرتطمون بعظامي.
ناسٌ التقيتُهم مرة، ناسٌ التقيتُهم مرات، وناس لم ألتقهم...
لكنهم يتدفقون الآن، ويدقُّون على عظامي.
عليَ أن أفتح هذه العظام لكي يدخلوا.
لو كانت هذه العظام باباً!
من أين جاؤوا؟!
أظن أن الذين ننظر إليهم يدخلون في أجسادنا عبْر عيوننا ويصيرون دماً ولحماً.
وبعضهم يصير من المارة التائهين بين مفاصلنا.
... ونستمرُ، هكذا، نسمع طَرقات على عظامنا.

(هـ)
إني أسمع الآن دقات ماء
وعليَ أن أفتح.

(«استعادة شخص ذائب»، **الأعمال الشعرية**، ص ص ٢٤٢–٢٤٦)